

Maria Adamczyk

Stanisława Herakliusza Lubomirskiego poetycka parafraza księgi "Ecclesiastes"

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 71/1, 29-47

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

MARIA ADAMCZYK

STANISŁAWA HERAKLIUSZA LUBOMIRSKIEGO POETYCKA PARAFRAZA KSIĘGI „ECCLESIASTES”

Literacki warsztat Lubomirskiego kryje wciąż tyle zagadek dotyczących autorstwa, chronologii i wzorów, że dziś wylania się ledwo profil tej twórczości obfitej i zróżnicowanej. Część dzieła ogłosił drukiem, część wyszła po jego śmierci, ale wiele utworów pozostało w rękopisie do czasów nowszych, kiedy okazało się, jak trudno w sposób rzeczowy udowodnić autorstwo Lubomirskiego i odtworzyć linię rozwojową jego poszukiwań pisarskich

— stwierdza Czesław Hernas¹, zwracając uwagę na bogate możliwości odkryć badawczych, jakie obiecuje penetracja złożonych pokładów polskiej i łacińskiej twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego — magnata, polityka, myśliciela i artysty o nieprzeciętnym wykształceniu, szerokiej erudycji i rozległej skali zainteresowań².

Z masy różnorodnych, oczekujących na swe rozwiązanie problemów wybrany został tutaj — jako przedmiot rozważań i analizy — jeden tylko rodzaj działalności pisarskiej Lubomirskiego, tj. jego twórczość przekładowa, a z niej jedno, znakomite dokonanie: *Ecclesiastes, po hebrajsku nazwany Coheleth, z Pisma Świętego na wiersz polski przetłumaczony [...]*.

Lubomirski — tłumacz oraz autor (rzeczywisty bądź domniemany) parafraz i daleko posuniętych przeróbek (z Mariniego: *Orfeusz*, z Tassa: *Piram i Tisbe*, z Boccaccia: *Don Alvares, Lopes, ze Starego Testamentu*:

¹ Cz. Hernas, *Stanisław Herakliusz Lubomirski*. W: *Barok*. Warszawa 1976, s. 396.

² Historycy literatury (zwłaszcza J. Krzyżanowski, R. Pollak, M. Brahmer, T. Mikulski) zgodnie podkreślając uczość S. H. Lubomirskiego — wahają się jednak co do oceny stopnia rzeczywistej wiedzy i odczytania tego pisarza. Zrozumiała przesada dawniejszych panegirystów Lubomirskiego („*Magnus orbis Salomon*”, „*Salomon polski*”) z jednej strony, z drugiej — brak rzeczowych i dokładnych ustaleń o znacznej części jego twórczości rodzą liczne na ten temat ogólniki. Bardziej pedantyczne weryfikacje (np. W. Szczygieł, *Źródła „Rozmów Artaxesa i Ewandra” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*. Kraków 1929, zwłaszcza s. 10, 84) konstatują powierzchowną (często „z drugiej ręki”), choć szeroką erudycję Lubomirskiego, jego „wyższość intelektualną” nad ówczesnym ogółem szlacheckim.

Tobiasz wyzwolony, Ecclesiastes), pozostaje w dalszym ciągu w tej sferze swojej działalności bliżej nie znany³.

Wyraźne niedostatki w zakresie tzw. stanu badań nad tłumaczeniami pisarza ujawniają się szczególnie jaskrawo wobec polskiego wierszowanego przekładu księgi *Ecclesiastes-Kohelet*, przekładu szczęśliwie przypomnianego dzięki wydaniu dokonanemu przez Romana Pollaka⁴. Uwagi i rozpoznania tego właśnie uczonego oraz późniejsze refleksje Hernasa⁵, wybroniły dzieło Lubomirskiego przed całkowitym milczeniem historyków literatury (które to milczenie nie było oczywiście objawem lekceważenia przekładu, lecz wyrazem pewnej rezerwy wobec istotnie skomplikowanego przedmiotu). Ta sytuacja badawcza stwarza układ, w którym kolejny obserwator dzieła, stający samotnie wobec niebezpiecznie spiętrzonej gęstwiny pytań, musi przyjąć rolę przede wszystkim możliwie rozważnego zwiadowcy mało znanego terenu, wytyczyć w nim pierwsze orientacyjne szlaki i ustalić zaledwie wstępny „szkic topograficzny”, przydatny dla dalszych dociekań.

Na początek wypada zestawić znane fakty: dokonany przez Lubomirskiego wierszowany przekład starotestamentowej księgi *Ecclesiastes-Kohelet* ukazał się drukiem pośmiertnie, opublikowany w 1731 r. w Toruniu, pod nazwiskiem właściwego tłumacza; nie był to pierwodruk tłumaczenia. Pierwsze wydanie pochodzi z drukarni M. S. Schedla w Krakowie i opatrzone jest datą r. 1702 (czyli datą śmierci Lubomirskiego). Wydanie to wskazuje zwodniczo tłumacza w mało sympatycznej osobie marnego pisarza — Grzegorza Krzysztofa Hadziewicza⁶. Kolejna

³ Opublikowane opracowania dotyczą jedynie *Tobiasza wyzwalonego, Lopesa i Ermidy*: M. Brahmmer, *Włoska oprawa „Tobiasza wyzwalonego”*. W: *Z dziejów włosko-polskich stosunków kulturalnych*. Warszawa 1939. — W. Roszkowska, *Stanisława Herakliusza Lubomirskiego „Lopes cum omnibus suis adiunctis”*. *Problemy rodzimej tradycji literackiej*. W zbiorze: *O dawnym dramacie i teatrze. Studia do syntezy*. Wrocław 1971. — A. Krzezińska, *Uwagi o „Ermidzie” — udramatyzowanej sielance Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*. W zbiorze: jw.

⁴ S. H. Lubomirski, *Eklezjastę*. W: *Wybór pism*. Opracował R. Pollak. Wrocław 1953. BN I 145. Edycja Pollaka oparta jest na wydaniu toruńskim: *Ecclesiastes, po hebrajsku nazwany Coheleth*. Z Pisma Świętego na wiersz polski przetłumaczony Roku Pańskiego 1706, od J. O. Książęcia Rzymskiego Stanisława Lubomirskiego, Marszałka W. Koronnego, teraz przez pewnego kapłana świeckiego przyczyniony i dla wielu pragnienia do druku podany w Toruniu Roku Pańskiego 1731. Wydanie to wspiera się z kolei na poprzednim wydaniu, z r. 1706, drukowanym w Warszawie i oznaczonym inicjałami autora: S. L. Cytaty w niniejszym artykule pochodzą z edycji R. Pollaka.

⁵ Pollak, wstęp w: *ed. cit.*, s. LII—LV. — Hernas, *op. cit.*, s. 401—403.

⁶ Hadziewicz zaanektował również *Sonet na całą Mękę Pańską*, autorstwa najpewniej S. H. Lubomirskiego, pomieszczony w zbiorze poezji postnych, przypisanym sobie całkowicie przez G. K. Hadziewicza: *Dzieło zbawienne*. Lwów 1700. Wyd. nast.: Kraków 1702. Zob. T. Mikulski, *Dzieje jednego sonetu. Chróściński, Lubomirski czy Hadziewicz?* „Ruch Literacki” 1929, nr 4, s. 127—128. Grzegorz Krzysztof Hadziewicz — najstarszy syn Mikołaja, sekretarza królewskiego (zob. *Polski słownik*

edycja — warszawska, z r. 1706, podaje zamiast nazwiska autora przekładu jego inicjały: S. L. Pełne nazwisko pojawia się na karcie tytułowej właśnie trzeciego, wzmiankowanego już toruńskiego wydania z r. 1731: *Ecclesiastes, po hebrajsku nazwany Coheleth, z Pisma Świętego na wiersz polski przetłomaczony [...]*.

Przyjmuje się, że poetycki przekład księgi *Ecclesiastes* powstał w latach osiemdziesiątych w. XVII, w bliskim sąsiedztwie czasowym innego dzieła Lubomirskiego, tj. *Tobiasza wyzwolonego* — wierszowanego romansu opartego na starotestamentowej *Księdze Tobiasza*⁷.

Ponad 38-letni podówczas pisarz stworzyłby zatem polską poetycką wersję *Ecclesiastes*a na 22 lata przed swą śmiercią, mając już za sobą doświadczenie i świetne osiągnięcia pisarskie (w twórczości zarówno oryginalnej, jak i przekładowej).

Zważywszy czas i okoliczności, w jakich powstał przekład biblijnej księgi, można sobie uświadomić niezmiernie skomplikowaną sytuację tłumacza: przede wszystkim jego uzależnienie od cenzorskich, prewencyjnych obostrzeń Kościoła katolickiego doby kontrreformacji, który pilnie strzegł ortodoksyjnej czystości wykładu treści objawionych i umocnionych tradycją. Podjęcie trudu tłumaczenia *Pisma świętego* (tym bardziej — tłumaczenia wierszem) było w takiej sytuacji zadaniem ryzykownym, z czego zresztą autor zdawał sobie sprawę i co wyraził w metapoetyckiej wypowiedzi — *Przedmowie* poprzedzającej przekład — dbały o to, „aby się [...] nie poróżnić z Rzymem” (w. 8).

Starania Lubomirskiego o zachowanie możliwie nieskażonego przekazu zwłaszcza literalnego sensu *Pisma* podlegały dodatkowo jeszcze ciśnieniu innych sił, tych, jakie kryły się w już wcześniej dokonanych polskich przekładach księgi, w dziejach zmagania i osiągnięć tłumaczy-poprzedników, którzy „zajęli” pewne możliwości rozwiązań. Lubomirski lokując się z własną pracą w serii tłumaczeń musiał podwoić swą czujność ortodoksy i artysty, preferować kierunki rozstrzygnięć podane przez katolickie przekłady, opierać się innym, różnowierczym, choćby tak pięknym językowo jak kalwińska *Biblia brzeska*. Z liczby wcześniej powstałych tłumaczeń mógł znać biblie zarówno katolickie: Leopoldy z 1561 r. i Jakuba Wujka z r. 1599, jak i różnowiercze: kalwińską

biograficzny, t. 9, s. v.), nie jest szerzej znany. Mikulski (*op. cit.*) wspomina o nim jako o panegirystę rodziny Lubomirskich, piastującym godność łowczego przemyskiego. J. Nowak-Dłużeński (*Bibliografia staropolskiej okolicznościowej poezji politycznej XVI—XVIII w.* Warszawa 1964, s. 96) wskazuje na udział Hadziewicza w politycznym awanturnictwie roku bezkrólestwa po śmierci Jana III Sobieskiego (anonimowy wiersz: *Oraculum prawdziwe. Discolor regnabit*, wysuwał komiczną kandydaturę Hadziewicza na króla polskiego; brutalną odpowiedź na tę zaczepkę dano w wierszu: *Hadziewicza defenza na ofensę paskwila w projekcie kandydatów*).

⁷ Wyd. 1 *Tobiasza*: Warszawa 1683; następne: Warszawa 1691; Warszawa 1706; Toruń 1731. Na dwu pierwszych edycjach opiera się przedruk dokonany przez R. Pollaka.

Biblię brzeską z r. 1563, być może ariańsko-socyniańską *Biblię* Szymona Budnego z 1572 r., wreszcie biblię wyznania augsbursko-reformowanego tzw. *Biblię gdańską* z 1632 roku⁸. Niewykluczone poza tym (choć w tekście Lubomirskiego nie widać żadnych śladów takiej inspiracji), że czytał również najwcześniej powstały, bo w r. 1522, przekład samej tylko księgi *Ecclesiastes* w tłumaczeniu Hieronima z Wielunia⁹. Wszystkie te dokonania translatorskie widniały jak jaskrawe znaki w polskiej tradycji kulturowej, literackiej, stanowiąc rodzaj nieuniknionego przymusu: „podpowiadały” zastosowanie lub nakazywały odrzucać pewne sposoby pracy, wzory i normy postępowania przekładowego, normy formułowane przy tym równocześnie także wprost i dosłownie przez kolejnych tłumaczy. Wszyscy oni zdawali sobie sprawę z powagi przedsięwzięcia, z faktu obcowania z dziełem szczególnym, bo natchnionym, podyktowanym człowiekowi przez samego Boga i odczytywanym przez ludzi w myśl specjalnych, wypracowanych reguł tzw. heurystycznych i proforystycznych, które pomagały odsłaniać wielość sensów *Pisma świętego* (literalnego, moralnego, anagagicznego, alegorycznego)¹⁰.

Jeżeli święty Tekst podyktowany był wprost przez Boga człowiekowi — autorowi zapisu przekazu, to rzecz prosta, że w dalszych tłumaczeniach tego dyktanda należało honorować (zgodnie z hasłem: „*ad fontes*”) jego prymarną językową postać, tj. hebrajską (w wypadku *Koheleta*), nie tracąc przy tym również z pola widzenia znów serii kolejnych, innojęzycznych przekładów. Tak zatem kanoniczny hebrajski tekst tej księgi musiał być widziany przez Lubomirskiego w perspektywie następnych jej językowych wcieleń: greckiej (*Septuaginta*), łacińskiej (*Wulgata* i jej wersja Sykstyńsko-Klementyńska¹¹) oraz, być może, aż 6 polskich. Trudności mnożyły się niepomierne, a zakres wymogów erudycyjnych i językowych stawianych tłumaczowi zdawał się nie mieć końca. Czy autor był w dostatecznym stopniu uzbrojony przeciwko tym niebezpieczeństwom? Wypadnie to rozważyć nieco dalej. Tymczasem warto zwrócić uwagę, że dodatkowo jeszcze, jakby przymnażając sobie kłopotów, tłumacz zamierzył być rzeczywiście nie tylko wiernym „wy-

⁸ W analizie wykorzystano teksty pierwodruków *Biblii* staropolskich. Cytowane fragmenty podane są w transkrypcji.

⁹ Hieronim z Wielunia, *Ecclesiastes, Księgi Salomonowe, które polskim wykładem kaznodziejskie mianujemy*. Kraków 1522. Przedruk fragmentów w: S. Vrtel-Wierczyński, *Wybór tekstów staropolskich*. Warszawa 1950, s. 225—229.

¹⁰ Świadomość szczególnych zasad lektury *Pisma świętego* ujawnia m. in. wstęp drukarza — H. Więtora (*Proza do czci ciela* [...]) do przekładu księgi *Eklezjastes* dokonanego przez Hieronima z Wielunia (przedruk w: jw.).

¹¹ Lubomirski mógł znać skorygowaną i poprawioną na polecenie soboru trydenckiego wersję *Wulgaty*, wydaną w r. 1592, zwaną Sykstyńsko-Klementyńską (od imion papieży szczególnie zasłużonych przy jej przygotowaniu): *Biblia Sacra Vulgatae editionis, Sixti V [...] et Clementis VIII auctoritate edita* [...].

kładaczem” sapiencjalnego, wyjątkowo skomplikowanego tekstu, ale i artystą, poetyckim sobowtórem biblijnego mędrca — Eklezjasty. Stąd trojska zarówno o „Mużę i Prawdę” (Prawdę objawioną)¹² w przekładzie, odsłonięta w *Przedmowie* autorskiej; *Przedmowa* ta jest tak znamienna, że wypada zacytować ją prawie w całości:

Śpiewam wielkiego Salomona mowy,
On żydowskimi — ja polskimi słowy.
Trudnej podobno podejmę się rzeczy:
Mieć równo Mużę i Prawdę na pieczy,
Ni jej przykopicć poetyckim dymem,
Aby się o to nie poróżnić z Rzymem.
Bo jak podobna — chłysłnąwszy z potoka —
Nie przeładować słowami Proroka?
Nie przydawszy zaś — to mię za to jeszcze
Osądzą pewnie uszczypliwi wieszczę.
Tu sęk! Ja przecię w mojej mierze stoję
Ani się żadnej cenzury nie boję.
Choćby też nawet Salomon za laty
Miał być położon między kandydaty,
Ja mu nie upstrzę suknie figurami
Kontentując się nagimi słowami;
W taką go tylko szatę będę stroił,
Jaką mu niegdy Hieronim zakroił;
Ani w Parnasie obawiam się chłosty,
Jeśli się i wiersz będzie zdał nieprosty,
Aby i w rytmie *Pismo* swój styl stary
Nienaruszony miało bez maskary. [w. 3—24]

Odkładając do odpowiednich etapów rozważań komentarz niektórych fragmentów tej wypowiedzi odnotujemy po kolei następujące problemy: Lubomirski, zgodnie zresztą z żywotną aż do XIX w. tradycją¹³, przyśądza zapis tej księgi królowi Salomonowi — poecie uznawanemu za znakomitego „autora” *Pieśni nad pieśniami*; „stygmata” poetycki, wiesz-czy, przenosi zatem i na tekst księgi *Kohelet*, która nie jest typowym okazem tzw. poezji hebrajskiej, lecz osobliwą, jak zauważają bibliści, „mieszaniną prozy i poezji”, składającą rodzaj traktatu o człowieku (dzie-

¹² Uwaga Lubomirskiego o „Mużę i Prawdę” żywo przypomina wcześniej wyrażone rozterki J. Kochanowskiego (w związku z przekładem psalmów) na temat Poezji i Konieczności — „*Poetica*” i „*Necessitas*”, o czym pisał w liście do S. Fogelwедера.

¹³ Kwestie chronologicznego umiejscowienia księgi *Koheleta* oraz problemy autorstwa wyjaśnia niemal każdy wstęp do współczesnych nam wydań *Pisma świętego* — zob. np.: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami. Opracował zespół pod redakcją ks. M. Petera (*Stary Testament*), ks. M. Wolniewicza (*Nowy Testament*). Wyd. 1. T. 2. Poznań 1975, s. 497. Zob. też ks. M. Filipiak, *Księga Koheleta*. W zbiorze: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*. Lublin 1975, s. 77—119 (tu bogata literatura przedmiotu).

ło powstało nie w czasach Salomona, więc w latach 972—932 przed Chr., ale w III w. przed Chr.). Wyczulenie Lubomirskiego na poezję tego starotestamentowego utworu wydaje się w pewien sposób znamienne, jeśli zważyć, iż powszechnie traktowano *Biblię* w kategoriach tekstu nadnaturalnego, co podkreślało oczywiście jego absolutną doskonałość, ale zasadniczo wykluczało zainteresowanie jego literacką urodą, walorami estetycznymi. Pojawiające się na ten temat okazjonalne uwagi były bardzo nieliczne i dotyczyły przede wszystkim psalmów .pojmwanych — np. przez humanistów — jako podlegające wartościowaniu estetycznemu, jako „poezja wynaleziona przez Hebrajczyków” i dająca się przekładać w formie celnych parafraz poetyckich.

Z cytowanej *Przedmowy* Lubomirskiego wyraźnie wynika uwrażliwienie polskiego autora na stylistyczną odrębność tej części *Biblii*, imperatyw zachowania w wierszu, „w rytmie”, „stylu starego *Pisma*” — dzieła poety Salomona. Ów styl wyczuwalny był dla tłumacza głównie w tej charakterystycznej cesze poezji hebrajskiej, jaką jest tzw. paralelizm członów (*paralelismus membrorum*); nadto, jak się zdaje, szczególną poetyckość tekstu Lubomirski upatrywał w celności i lapidarności aforystycznych, sentencjonalnych i przysłowiowych sformułowań Mędrca — Koheleta, mistrza swego rodzaju puenty, tak bliskiej skądinąd twórcom barokowym. Na marginesie warto dodać, że poza tym, w zgodzie z powszechnym przekonaniem, autor interesującego nas przekładu nie traktował całej *Biblii* jako tekstu nacechowanego literacko. W *Rozmowach Artaksesa i Ewandra*, powstałych na 4 lata przed domniemanym rokiem przetłumaczenia *Ecclesiastes*a, w partii wywodów poświęconych stylowi *Pismo święte* zostało całkowicie pominięte jako możliwy materiał przykładowy.

Użycie stylistyki *Pisma świętego*, idea ascetyzmu i opowiedzenie się tłumacza za zasadą ścisłości przekładowej („Ja mu nie upstrzę suknie figurami / Kontentując się nagimi słowami”), są szczególnie uzasadnione wobec takiej księgi *Starego Testamentu*, jaką jest *Kohelet*. Warto zwrócić uwagę na fakt, że stanowisko swoje deklaruje Lubomirski wyłącznie w odniesieniu do tego sapiencjalnego i ważkiego tekstu *Starego Testamentu*; natomiast inna księga biblijna, którą zajął się niemal równocześnie, *Księga Tobiasza*, została przez tłumacza potraktowana odmiennie i spożytkowana na prawach materiału — osnowy do dość swobodnej parafrazy, która w efekcie wydała typowy, wierszowany w oktawach romans. Motywy takiego zabiegu są jasno uchwytnie i najzupełniej uzasadnione na tle ówczesnej praktyki literackiej i w świetle stosunku pisarzy do fabularnych „historij” biblijnych, które opracowywano zgodnie z poetyką romansu (nierzadko amplifikowanego dodatkami apokryficznymi). *Ecclesiastes* natomiast — co Lubomirski bez wątpienia dostrzegł — nie pozwalał się potraktować tak jak narracyjne przekazy *Starego Testamentu*: tworzył rodzaj autodyskursu filozoficznego

i jako tekst zdecydowanie niefabularny stanowił ciąg refleksji sapiencjalnych wyrażonych w skończenie lapidarnej, ścisłej formule wypowiedzeniowej, której hermetyzm bronił się przed możliwymi interpolacjami tłumacza.

„Mechanizmy samoobronne” tekstu wzmocnione były nadto jego szczególnym powikłaniem w sferze poznawczej, jego jakby (pozornym) brakiem zdecydowania co do ostatecznej formuły losu i postępowania człowieka. Oddajmy zresztą głos biblistom:

Budowa księgi nie jest przejrzysta. Całość przeplata kilka zasadniczych i ciągle się powtarzających myśli. Przechodzenie od jednej do drugiej dokonuje się często nagle, bez logicznego i psychologicznego przygotowania. [...] Nie da się [...] zauważyć jasnego i wyraźnego narastania poszczególnych myśli, a niektóre sądy na pierwszy rzut oka wydają się nawet sprzeczne z sobą¹⁴.

Owe wewnętrzne niekonsekwencje rozważań i sądów mędrca dotyczą tak zasadniczych problemów, jak np. poglądu na nieśmiertelność (por. *Eccl.* 3, 18—21 oraz 12, 7), roli mądrości w ludzkim współzyciu (*Eccl.* 1, 17; 2, 15—16 oraz 2, 13) sensu istnienia człowieka na ziemi (*Eccl.* 4, 2—3 oraz 8, 15), sceptycznego poglądu na świat przeplatającego się z proponowaną gdzie indziej zasadą radosnego wyżycia się, zwłaszcza w czasie młodości (*Eccl.* 1—2, 23 oraz 11, 9).

Rozważania [Koholeta] na temat ludzkiej egzystencji, szczęśliwej czy nie-szczęśliwej, celowej czy bezcelowej, prawie całkowicie przyćmiewają pierwiastek ściśle izraelskiej teologii. Z tego względu dzieło [...] można by nazwać traktatem o człowieku [...]. Wszystkie [...] rozważania Koholeta wykazują niedosyt w przyjęciu dotychczasowych rozwiązań zagadnień filozoficzno-etycznych. [...] Obok *Ksiąg Jeremiasza* i *Joba* autor porusza wszystkie najbardziej istotne zagadnienia, których Objawienie starotestamentowe jeszcze nie rozwiązało¹⁵.

Łatwiej teraz pojąć deklarowaną w *Przedmowie* konieczność ostrożnego postępowania tłumacza, który musiał zapewne zdawać sobie sprawę z tego, że każde jego wyjście poza dosłowność kanonicznego przekazu biblijnego stałoby się interpretacyjnym nadużyciem, dopisaniem do tekstu intencji być może przesadzającej lub preferującej kierunek rozstrzygnięć proponowanych przez biblijnego (i na ogół niezdecydowanego) mędrca.

To, że wybór tłumacza padł właśnie na Eklezjastę-Koholeta, nie jest dziełem przypadku; Lubomirski sprowadził temat jego rozważań do pojęcia marności: „o marności / Rzecz moja będzie [...]” (w. 27—28).

Pisze Pollak:

Wrodzonej skłonności [pisarza] do sceptycyzmu szczególnie odpowiadała nasycona goryczą życiowej mądrości księga *Ecclesiastes*. Przykuł go do siebie

¹⁴ Komentarz w: *Pismo święte [...]*, s. 497—498.

¹⁵ *Ibidem*, s. 498.

na długo urok sceptycznego uśmiechu mądrca, przed którego oczyma przesuwa się długi korowód ludzkich złudzeń i daremnych zabiegów¹⁶.

Istotnie, księga ta, ze swym przewodnim motywem mówiącym „o marności” — „*de vanitate*”¹⁷ — była przepelniona, jak rzadko które dzieło, poczuciem dramatyczności istnienia; była bliska światopoglądowi ludzi baroku. Kohelet — mędrzec poszukujący „recepty” na życie, rozważył wszystkie możliwe warianty szczęścia ludzkiego rozpięte między biegunami wyznaczonymi poszukiwaniem mądrości i rozkoszy. Wyraził przejmująco daremność wszelkich ludzkich zabiegów wobec nieuchronności przemijania i śmierci, wobec wszystko niszczącej siły czasu. Swoiste przeżycie czasu, „próżność” i znikomość ludzkiego życia, pielgrzymka w czasie — stanowiły jeden z centralnych tematów sztuki barokowej w Europie i w Polsce (np. wiersze D. Naborowskiego: *Marność, Cień, Krótkość żywota*; H. Morsztyna: *Vanitas vanitatum, Czas, Mors ultima linea rerum, Odmiana*; J. D. Morolskiego: *Sicut umbra dies nostri*; Z. Morsztyna: *Żywot — sen i cień*). Podstawowym źródłem zasilającym właśnie ten temat był Kohelet, „*sapientissimus Ecclesiastes*” (*Wulgata*), u Lubomirskiego: „w mądrość doskonały”, który

Umiał i uczył, i to pokazywał
Ludziom, co czynił i czego używał,
I własnych w rzeczach dosięgając treści
Wielkie tajemnic złożył przypowieści. [w. 883—888]

W „obraz autora” — sceptycznego mądrca, wtopia się wizerunek tłumacza pełnego wiary w wiedzę mistrza:

Choćby najwięcej ludzie ksiąg spisali,
Więcej się nad to nie będzie wiedziało [w. 896—897].

Mądrość zrodzona z całkowitego wątpienia we wszystko nie doprowadza wszakże biblijnego autora do zupełnej negacji, a tym samym do etycznego anarchizmu. Jakkolwiek całkowite poznanie jest niemożliwe, a daremność trudów i starań o zdobycie różnie pojmowanego szczęścia zdaje się oczywista, to jednak, mimo niejasnych wyobrażeń autora na temat pośmiertnych losów człowieka (co zrozumiałe w świetle nauki nie znającej jeszcze nowotestamentowego objawienia), należy przyjąć zasadę postępowania według nakazu *timor Dei* — bojaźni Bożej, regulowanej co prawda nie zawsze dającymi się pojąć intelektualnie normami, danymi apriorycznie z góry. Nakaz ten wyrażony jest dobitnie w *Epilogu* księgi, który Lubomirski łączy z ostatnią, dwunastą częścią tłumaczonego przez siebie *Ecclesiastes*a.

¹⁶ Pollak, *ed. cit.*, s. LIII.

¹⁷ „*Vanitas vanitatum et omnia vanitas*” — motto całej księgi powtarzające się w niej około 25 razy. Bibliści wyjaśniają (komentarz w: *Pismo święte* [...], s. 500): „Wyraz hebrajski »hebel« oznacza w sensie dosłownym: tchnienie, oddech, wiatr, parę, a dopiero w sensie przenośnym: marność, nicność, przemijanie”.

Nasuwa się pytanie: czy? i co? w przekładzie Lubomirskiego uległo wyjaskrawieniu — kategoria dramatyczności? lub też, dyktowana dyscypliną myśli przenikliwej, acz niezdolnej wszystkiego pojąć, zasada podporządkowania się, stoickiej ufności?

Na problem ten zwraca również uwagę Hernas:

Rozterki biblijnego mędrca okazały się szczególnie bliskie barokowej kolizji wartości, w rozterkach Salomona odnalazł Lubomirski [...] podobieństwo do aktualnych poszukiwań humanistycznych i aktualnych rozczarowań. [...] *Ecclesiastes* Lubomirskiego znalazł się [...] w żywym nurcie myśli barokowej, odnajdujemy w nim aktualne przesłanki ziemiańskiej nauki życia, refleksje stoickie wskazujące drogę między skrajnościami, ale nad całością dzieła góruje ton depresji. Ufność i naiwna wiara nie wynikają tu z zafascynowania życiem [...], lecz z nakazu myśli, jako jedyne wyjście¹⁸.

„Nakaz myśli” — zamię nobilitacji człowieka, to równocześnie nakaz dyscypliny intelektualnej w dramatycznej, choćby nie uwieńczonej najwyższym sukcesem poznawczym, próbie samookreślenia wobec fundamentalnych i eschatologicznych pytań. Lubomirski zdawał się to pojmować, podchodząc z szacunkiem do prawa własności myśli, sformułowanych w swoisty sposób przez Eklezjastę. Polski tłumacz założył sobie trudną (zwłaszcza przy przekładzie wierszowanym) rolę wiernego przekaznika — *medium*. Tak to przynajmniej jasno zadeklarował w *Przedmowie*. A jak wykonał? Dwie znane w dotychczasowym stanie badań wypowiedzi, Pollaka i Hernasa, z satysfakcją podkreślają zgodność intencji tłumacza z rezultatem jego pracy:

Zrywa [...] świadomie [Lubomirski] z panującą modą literacką, zdobywa się na [...] sposób przekładania, dyktowany poszanowaniem dostojnej prostoty „starego stylu *Pisma*”. Już samo postawienie w ten sposób sprawy przynosi mu zaszczyt. [...] Lubomirski oparł się o przekład Wujka, czego dowodem szereg dosłownych powtórzeń i przejętych zwrotów. Tekst Wujka po prostu przetopił na jedenastozgłoskowce rymowane parzyście, unikając amplifikacji, zmieniając zwroty wtedy, gdy do tego zmuszał sens nie dość jasny albo wiersz lub rym. Szedł za wzorem swoim krok w krok, nie odstępował od niego nigdzie, dzielił całość na tyleż co oryginał (12) ustępów. Rzadko bardzo znajdziemy wyrażenie kunsztowniejsze (np. w. 284)¹⁹, wyjątkowo tylko skazi się styl biblijny wtrętem z greckiej mitologii (w. 525—526)²⁰. Dobór formy wierszowej (jedenastozgłoskowce rymowane parami typu 5 + 6, a więc jak w Kochanowskiego psalmie 19, 22, 25, 32, 37 i i.) podkreśla surową powagę treści. Parafraza ta jest niemałym osiągnięciem literackim Lubomirskiego²¹.

Tyle Pollak. Z podobną oceną spotkamy się również w uwagach Hernasa:

¹⁸ *Hernas, op. cit.*, s. 402—403.

¹⁹ Na wyrażenie takie („czy-li duch Adamowych synów / Pójdzie do góry szukać Cherubinów”) zwracamy uwagę w dalszej partii wywodów.

²⁰ Niefortunne wprowadzenie mitologicznych Parek. Również i o tym w dalszej części pracy.

²¹ *Pollak, ed. cit.*, s. LIV.

Zdawał sobie [Lubomirski] sprawę, że niełatwa to rzecz „mieć równo Muzę i Prawdę na pieczy”, oddać w języku poezji surowość myśli i gorycz życiową, a równocześnie nie poddawać się pokusom przekładu poetyckiego, „aby się o to nie poróżnić z Rzymem”, przerabiał przecież nie tekst literacki, lecz tekst *Pisma świętego*. W tej trudnej sytuacji okazał Lubomirski dużą elastyczność w pojmowaniu poezji. Zdecydował się przede wszystkim zrezygnować z pokus stylistyki barokowej, powiedzieć ten tekst po polsku, na nowo, ale powiedzieć go „nagimi słowami”, to znaczy bez poszukiwanych mocnych ekspresji złożeń językowych, bez naddanej ozdobności [...]. Po prostu — niezależnie od obaw przed kontrowersją z Rzymem — strojenie tekstu figurami byłoby tu niepotrzebne, nie w stylistyce bowiem, lecz w dramatycznym toku myśli dostrzegał Lubomirski aktualność Salomona²².

Do wypowiedzi tych wypadnie jeszcze powrócić. W obecnym natomiast momencie rysuje się najsilniej potrzeba położenia nacisku na znacznie wcześniej postawione pytanie o „wyposażenie” językowe tłumacza w znajomość języków biblijnych. Problem wydaje się fundamentalny, jeżeli chcemy uznać, że Lubomirski wiedziony był potrzebą optymalnego tłumaczenia, co zgodnie z honorowaną przez tłumaczy *Pisma świętego* regułą filologicznego źródła zakładało odwołanie się do kanonicznego zapisu językowego, w tym wypadku — hebrajskiego. Uwagi Pollaka, podzielane przez Hernasa, wskazują jednoznacznie na prosty fakt wewnątrzjęzykowego przekładu, na pochodzenie polskiego tekstu Lubomirskiego z polskiego tekstu Wujka. Sam natomiast Lubomirski (nic zresztą nie wspominając o Wujku) podkreśla, że jakkolwiek tekst Salomona wyrażony jest „żydowskimi słowy”, to jednak zostanie przebrany „w szatę” według „kroju” Hieronimowego: „W taką go tylko szatę będę stroił, / Jaką mu niegdy Hieronim zakroił”.

Wynika stąd, że tłumacz zrezygnował z dwu, najwcześniejszych w kolejności, językowych wcieleń biblijnego tekstu, tj. z hebrajskiego i greckiego. Pierwszy zapis kanoniczny — hebrajski, zanieczyszczony aramizmami i słowami neohebrajskimi — powstał w III w. przed Chr. Następny — grecki (pomieszczony w *Septuagincie*, stworzony między 250 a 150 r. przed Chr.), charakteryzował się, co zgodnie podkreślają bibliści, wyjątkową wiernością wobec pratekstu, niemal dosłownością translacji. Nie orzeka się tego o łacińskim tłumaczeniu św. Hieronima, który jakkolwiek przekładał tę księgę wprost z hebrajskiego, to jednak w porównaniu z *Septuagintą* uzyskał mniej zadowalający rezultat²³. A właśnie Hieronimowa łacińska wersja *Ecclesiastes*a zawarta w *Wulgacie* (najpewniej w jej edycji zwanej Sykstyńsko-Klementyńską — wydanej w r. 1592 po korektach dokonanych z polecenia soboru trydenckiego) stanowiła dla Lubomirskiego zasadniczą podstawę tłumaczenia. Z niej

²² Hernas, *op. cit.*, s. 402.

²³ Uwagi na temat sztuki i umiejętności przekładowych św. Hieronima zamieszcza m. in. ks. J. Frankowski w pracy *Dlaczego trzeba było dokonać nowego przekładu „Biblii”* („Znak” 1974, nr 235, s. 66—68).

także przejął łacińskie wersety otwierające każdą z 12 części *Ecclesiastes*a nadając owym wersetom funkcję tytułów (wyodrębnionych incipitów) dla swych kolejnych, zgodnych z biblijnym podziałem, 12 rozdziałów, np.: „*Vanitas vanitatum et omnia vanitas...*” (1), „*Dixi ego in corde meo: vadam et affluam deliciis*” (2), „*Memento Creatoris tui in diebus iuventutis tuae antequam veniat tempus afflictionis*” (12).

Dlaczego Lubomirski oświadczał rezygnację z odwołań do tekstu hebrajskiego i greckiego? Drugi z języków zapewne znał; w każdym razie nie można wykluczyć (z uwagi na niezwykle szerokie wykształcenie autora) takiej ewentualności. Natomiast kwestię znajomości hebrajskiego należy opatrzyć wielkim znakiem zapytania, którego nie zdołają usunąć różne poszlaki dostrzegane w tekście polskiego przekładu.

Zwróćmy np. uwagę na następujący werset *Koheleta* ²⁴:

quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos quod tu properas. [Wulgata 9, 10]

— i na jego tłumaczenia:

bo ani sprawa, ani rozum, ani mądrość, ani umiejętność, będzie w piekle, gdzie się ty pospieszasz. [Leopolita]

bo ani sprawy, ani rozumu, ani mądrości, ani umiejętności nie będzie w piekle, gdzie się ty kwapisz. [Wujek]

abowiem w grobie, kędy ty idziesz, nie masz żadnej pracy, myśli, mądrości, ani umiejętności. [Biblia brzeska]

abowiem nie masz żadnej pracy, ani myśli, ani umiejętności, ani mądrości w grobie, do którego ty idziesz. [Biblia gdańska]

Bo ani dzieła, ani też mądrości,
Ani rozumu, ni umiejętności
Żadnej tam nie masz, ani jej dosięgniem
W otchłaniach, kędy pospieszając ciągniem.
(Lubomirski, w. 701—704)

Hieronimowe „*infernum*” albo „*infernus*”, konsekwentnie przekładane jako „grób” czy „piekło” (J. Kochanowski w psalmach wprowadza: „wieczna noc”, „upad nieuchroniony”, „upadek”, „grób”), w następujący sposób tłumaczy w marginalnym komentarzu do tego wersetu Wujek:

ale po śmierci ani grzeszyć, ani co zasłużyć dobrego nie możemy. Tak to wyklada ś. Hieronim. A nie mówi tu tylko o piekle potępionych, ale zgola o wszelakim piekle, w którym jedno dusze bywają.

To bynajmniej nie chrześcijańskie piekło, lecz „wszelakie piekło” oznacza hebrajski „*Sze ol*” (tak w dzisiejszych tłumaczeniach *Biblii*), krainę „*refaim*” ‘cieni’, miejsce ciemności, gdzie przebywają umarli, jamę, według wyobrażeń Izraelitów usytuowaną na samym dole wszechświata,

²⁴ Wszystkie podkreślenia M. A.

gdzie ustaje jakakolwiek świadomość i działalność; to właśnie „otchłań” wprowadzona — wyłącznie i najcelniej za hebrajskim określeniem — tylko przez Lubomirskiego, który ponadto w innym miejscu przekładu dobitniej (słowem: „ginie”) podkreśla nieświadomość, niepamięć umarłych w Szeolu:

Ale umarli, którzy zeszli z świata,
Już nic nie znają i co jest zapłata,
Abowiem — będąc z tego świata więci —
Wszystka ich pamięć ginie w niepamięci. [w. 677—680]

Fragment ten odpowiada interesującej nas części wersetu 5 z rozdziału 9:

quia oblivioni tradita est memoria eorum. [Wulgata]
gdyż pamiątka ich przyszła w zapamiętanie. [Wujek, *Biblia brzeska*]
bowiem w zapamiętaniu dana jest pamiątka ich. [Leopolita]
gdyż w zapamiętanie przyszła pamiątka ich. [*Biblia gdańska*]

— „pamiątka” oczywiście w znaczeniu ‘pamięć, pamiętanie’.

Czyżby wyżej wskazane posunięcie przekładowe Lubomirskiego dało jakąś podstawę do mniemania, że korygował on łacińską wersję św. Hieronima? Zestawiał ją z hebrajską? Być może konsultował się po prostu z jakimś uczonym rabinem? Dlaczego jednak był niekonsekwentny, na co wskazuje choćby inny fragment przekładu, wprowadzający słowo „piekło” zamiast „otchłań” (w. 670)²⁵. Spróbujmy znaleźć inne ślady:

Werset 9 rozdziału 3 przekładany był następująco:

Quid habet a m p l i u s homo de labore suo? [Wulgata]
C ó z w i ę c e j ma człowiek z prace swej? [Wujek]
C ó z ma tedy człowiek w i ę c e j z prace swojej? [Leopolita]
C ó z tedy za p o z y t e k ma ten z tego, około czego pracuje? [*Biblia brzeska*]
C ó z tedy ma ten, co pracuje, z tego, około czego pracuje? [*Biblia gdańska*]
Cóż stąd ma człowiek, co by pracy jego
Przyniosło k o r z y ś ć [...].
(Lubomirski, w. 241—242)

Współczesny nam polski biblista — autor najnowszego, bardzo interesującego studium o *Kohelecie*, wyjaśnia:

²⁵ O różnicach między katolickim „piekłem” a judaistycznym „Szeolem” — otchłanią, gdzie przebywali zmarli nie znający jeszcze za swego życia nowotestamentowego Objawienia, wiadano oczywiście; nieczęsto jednak, jak wskazują powyższe przykłady, używano odpowiednich w tym względzie określeń („otchłań” — w tekście Lubomirskiego; „ciemnica”, „piwnica”, miejsce „pod ziemią” — w *Historii o chwalebnyim zmartwychwstaniu Pańskim* Mikołaja z Wilkowiecka; „limbus”). J. Mączyński (*Lexicon* [...], k. 170) wyjaśnia: „*Inferi*”, „*inferorum* [...] — Podziemne piekło”; „*Infernus, a, um* — Nadolny, odspodny”; „*Infernalis* — piekielny”.

Kohelet wyraża to słowami: „jaką korzyść ma pracujący ze swej ciężkiej pracy?” Użyty tu termin (hebrajski) „*jiterôn*” ma wprawdzie swoje pierwsze znaczenie ‘korzyść’, ‘pożytek’, tutaj jednak [...] ma znaczenie szersze: określa szczególnie jako ostateczny cel ludzkich wysiłków²⁶.

Inni współcześni tłumacze i komentatorzy wyjaśniają, iż hebrajskie „*jiterôn*” ‘korzyść’ oznacza przede wszystkim ‘resztę, to, co pozostaje’, zatem zysk: „cóż więcej?” „co ponad?”²⁷ Z przeglądu użytych w polskich tłumaczeniach synonimów może oczywiście wynikać tylko to, że wszystkie (z wyjątkiem *Biblii gdańskiej*) warianty przekładu preferujące jedno lub drugie rozwiązanie, można uznać za trafne. Uwagę zwraca jedynie znaczący, być może, fakt użycia przez Lubomirskiego (wbrew *Wulgacie*) oraz przez *Biblię brzeską* dokładnych odpowiedników prymarnego znaczenia hebrajskiego słowa „*jiterôn*” — ‘korzyść’ ‘pożytek’.

Nie mnożąc dalszych tego typu przykładów odnotujmy tylko jedno pierwsze spostrzeżenie, które potwierdza się zresztą w szerszej perspektywie analitycznej: Lubomirski jako tłumacz *Ecclesiastes*a starał się o optymalność swego przekładu i zapewne niekiedy odczuwał potrzebę bardziej wnikliwego spojrzenia na główne źródło (*Wulgatę*), z jakiego korzystał. Może pomocne mu były w takich wysiłkach wersje heksaplarne?

Zasadniczo jednak, co potwierdzają dokładniejsze obserwacje, Lubomirski podporządkowywał się propozycjom św. Hieronima, niekiedy aż za dokładnie przyjmując za nim i dosłownie tłumacząc wersje sprzeczne z hebrajskim źródłem (w bardzo rzadkich wypadkach), jak to np. ma miejsce przy znamienym zdaniu *Wulgaty*: „*pergit spiritus*” (1, 6), niewolniczo przełożonym przez Lubomirskiego słowami „duch [...] krąży” (w. 43), zamiast prawidłowo: „wiatr krąży” (za hebrajskim, pierwszym i dosłownym znaczeniem słowa „*hebel*” — ‘wiatr, tchnienie, oddech’), jak jest we wszystkich polskich przekładach z wyjątkiem *Biblii Leopolicy*, który również wprowadza słowo „duch” — „według łacińskiej *Biblijej*”.

Zastrzegając, że czynione tutaj obserwacje traktować się będzie wyłącznie na prawach rozpoznań wstępnych, zatrzymujemy się z kolei przy pytaniu o możliwe odchylenia Lubomirskiego od tzw. litery *Pisma*. Jest ich zresztą niewiele i mają różny „ciężar gatunkowy”.

Oto np. *Kohelet* (1, 4) podaje:

Generatio praeterit et generatio advenit; terra autem in aeternum stat.
[*Wulgata*]

Rodzaj przemija — i rodzaj się roi,
a niebo przecię aż na wieki stoi.
(Lubomirski, w. 37—38)

W żadnym ze staropolskich tłumaczeń nie pojawia się „niebo” zamiast „ziemi”. Należy przypuszczać, że Lubomirski świadomie wyostrzył

²⁶ Filipiak, *op. cit.*, s. 89.

²⁷ Komentarz w: *Pismo święte* [...], s. 500.

tu antytezę ziemi (miejsca nieustannie przemijających pokoleń ludzkich) i niewzruszonego nieba, wiecznie trwającego nad znikomością rzeczy ziemskich i globu samego. W świetle tendencji tłumacza do silniejszego dramatyzowania efektów retorycznych (co zresztą pozostaje bez większego wpływu na semantyczny walor wypowiedzi *Pisma świętego*), można by uznać takie wyjaśnienie. Dla porównania przywołajmy np. następujący fragment (*Eccl.* 3, 2):

Tempus nascendi, et tempus moriendi. [Wulgata]

Czas rodzenia, i czas umierania. [Wujek]

— i niemal identycznie z Wujkiem inni staropolscy tłumacze, którzy oczywiście nie wprowadzają do tego wersetu żadnych amplifikacji. Natomiast Lubomirski proponuje:

Jest czas, kiedy się nędzny człowiek rodzi,
Jest i czas, kiedy z kolebki w grób wchodzi; [w. 220—221]

Epitet „nędzny” podkreśla dobitnie ową ciągle przypominaną marność kondycji ludzkiej. Natomiast drugi wers (żywo przypominający końcowy fragment pięknego wiersza D. Naborowskiego *Krótkość żywota*: „wielom była / Kolebka grobem, wielom matka ich mogiła”) w efektywnym skrócie uświadamia nie tylko samą znikomość, błysk ziemskiej pielgrzymki, ale również zamierzony odgórnie i ściśle przewidziany — niekiedy najzupełniej minimalny (to już wyakcentowanie tłumacza) — okres czasu, w którym coś ma trwać. Dokładnie odpowiada to hebrajskiemu pojęciu „*zēmān*”, greckiemu „*chronos*”, łacińskiemu „*spatium*”, szczególnie uwytłumaczone w wersecie 1 rozdziału 3 *Ecclesiastes*.

Żeby umocnić tezę o dążności Lubomirskiego do pewnej dramatyzacji, przywołajmy jeszcze jeden przykład (już bez komentarza) z tego samego fragmentu *Koheleta* (3, 3):

Tempus occidendi, et tempus sanandi; [Wulgata]

— u tłumaczy staropolskich: czas „zabijania” — czas „leczenia” lub „uzdrowiania”. U Lubomirskiego:

Czas jest żelaza dany — na zabicie,
Jest i co leczy, i co wraca życie. [w. 223—224]

— przy czym oczywiście ostatnie słowa należy rozumieć jako ‘przywraca (chorego) życiu’, a nie: ‘odradza, przywołuje z martwych’, ponieważ cały werset nie jest zbudowany na zasadzie antytezy (niemożliwej w tym przypadku).

Śledzka podejrzliwość skłania dalej do poszukiwania możliwych odstępstw tłumacza od litery *Pisma* w tych fragmentach, które egzegetycznie nasuwają największe trudności; zapewne te partie miał na myśli Pollak pisząc o zmienianych przez Lubomirskiego zwrotach, gdy do tego „zmuszał sens nie dość jasny”. Nie byłibyśmy skłonni do tak krzywdzą-

cego uogólnienia; zresztą sam badacz niczym swego twierdzenia nie udowodnił. Natomiast obserwacje nasze wykazują daleko posuniętą ostrożność tłumacza, jego dążność do precyzyjnego oddania dosłownego, pierwszego sensu *Biblii*. Jeden jednak, może najznamienniejszy przypadek niesprostania zadaniu trzeba od razu odnotować. Rzecz dotyczy przekładu najbardziej spornej perykopy *Ecclesiastes*a pomieszczonej w wersetach 18—21 rozdziału 3:

Dixi in corde meo de filiis hominum, ut probaret eos Deus, et ostenderet similes esse bestiis. Idcirco unus interitus est hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio: sicut moritur homo, sic et illa moriuntur. Similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius: cuncta subjacent vanitati; et omnia pergunt ad unum locum: de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur. Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deorsum? [Wulgata]

Rzekłem w sercu synom ludzkim, aby ich Bóg doświadczył, i ukazał, że są bestiam podobni. Przetoż jednakie jest dokończenie człowieka i bydła, i równy stan obojga: jako umiera człowiek, tak i one umierają; jednako tchną wszystkie, i nie ma człowiek nic więcej nad bydle; wszystko podległo marności, i wszystko idzie na jedno miejsce. Z ziemie są uczynione, i w ziemie sie jednako obracają. Któż wie, jeśli duch synów Adamowych wstępuje wzgórze, a jeśli duch bydłocy stępuje na dół? [Wujek]

I rzekłem w sercu mym o syniech ludzkich, aby ich doświadczył Bóg, a ukazał, że są podobni zwierzętom. A dla tegoż jednostajne jest schodzenie człowieka i bydłęcia, a równy obojogo stan. Jako człowiek umiera, tak też i ony umrą, i jednako tchną wszyscy, a nic nie ma więcej człowiek nad bydłę. Wszystkie rzeczy poddane są marności, a wszystkie idą ku jednemu miejscu. Z ziemie sie stały, i w ziemie jednako się obracają. Któż to wie, jeśli wstępuje duch synów Adamowych wzgórze, a jeśli duch bydłocy zstępuje na dół? [Leopolita]

I rzekłem w sercu mym o sprawie synów ludzkich, iż tak są od Boga sprawieni, a okazał, iż oni są podobnymi zwierzętom. Abowiem takowyż przypadek przychodzi na ludzi, jako i na zwierzęta, gdyż jako umiera ono, tak i ten umiera, i jednakiegoż ducha mają wszyscy, a nie ma nic człowiek przed bydłciem, bo wszystko jest próżność. Wszystko idzie na jedno miejsce, a wszystko jest w prochu, i zasię wszystko w proch się obróci. I któż wie, jeśli duch człowieczy idzie wzgórze, abo jeśli duch zwierzęcy na ziemie? [*Biblia brzeska*]

Nad to rzekłem w sercu swym o sprawie synów ludzkich, że im Bóg okazał, aby widzieli że są podobni bydłu. Bo przypadek synów ludzkich, i przypadek bydła, jest przypadek jednaki. Jako umiera ono, tak umiera i ten, i ducha jednakiego wszyscy mają: a nie ma człowiek nic więcej nad bydłę. Bo wszystko jest marność. Wszystko to idzie na jedno miejsce; a wszystko jest z prochu, i wszystko się zaś w proch obraca. A któż wie, że duch synów ludzkich wstępuje wzgórze? a duch bydłocy że zstępuje pod ziemie? [*Biblia gdańska*]

Rzekłem w mym sercu: Jako Bóg próbuje
Ludzi i jako równych pokazuje
Niemym zwierzętom, kiedy śmierć zawzięta
Jednako bierze ludzi i bydłęta.
Człowiek umiera, zwierze umierają,

Oba z jednego dech powietrza mają,
 Równym tchem żyją; od swego poczęcia
 Nic więcej nie ma człowiek od bydłęcia.
 Wszelkiej marności stworzenie podlega
 I do jednego kresu wszystko zbiega.
 Wszystko z mizernej ziemi ulepione
 Z ziemi się wraca — w ziemię obrócone.
 Kto wie, czy-li duch Adamowych synów
 Pójdzie do góry szukać Cherubinów,
 A d u s z e bydłał, skoro pozdychają,
 Jeżeli kędy — to na dół spadają.

(Lubomirski, w. 271—286)

Pomińmy inne, od razu nasuwające się uwagi co do wyraźniejszego np. powinowactwa przekładu Lubomirskiego z katolickimi tłumaczeniami Wujka i Leopolity; zostawmy także z boku piękną, lecz nie zmieniającą podstawowego sensu amplifikację poety o poszukiwaniu Cherubinów (ma ona swe uzasadnienie teologiczne: funkcja Cherubinów to wskazywanie na Bożą obecność, strzeżenie sanktuarium; zatem duch napotykałby w swej wędrówce najpierw byty naprowadzające go na miejsce przebywania Boga, a potem dopiero na Niego samego).

Interesujący nas problem tkwi w użytym wyłącznie przez (ostrożnego skądinąd) Lubomirskiego słowa „dusze (bydłał)”, w miejscu niezbędnego i we wszystkich przekładach występującego słowa „*spiritus*” — „duch” (obocznie: „dech”, „tchnienie”); odpowiadałoby ono dokładnie hebrajskiemu terminowi „*rūach*” — ‘tchnienie materialne i duchowe’, które powołuje do życia, ożywia zarówno zwierzęta, jak i człowieka (człowiek ożywiony przez „*rūach*” staje się z kolei istotą żyjącą, określaną terminem hebrajskim „*nefes*”). Ustanie owego tchnienia „*rūach*” powoduje śmierć. Stąd eschatologiczny problem tego fragmentu *Koheleta* sprowadza się do fundamentalnego pytania o dzieje samego tchnienia „*rūach*” po śmierci zwierzęcia i człowieka. (Na pytanie to odpowie dopiero *Nowy Testament* w świetle swego Objawienia.) Istota sprawy polega więc na tym, że *Stary Testament* nie posiada słowa, które — jak tłumaczą bibliści,

odpowiadałoby pierwiastkowi duchowemu, nieśmiertelnemu, niezależnie mogącemu istnieć, tj. temu, co my nazywamy duszą. [...] to słowo nie występuje w żadnej księdze ST. Autorowie ich nie zajmują się wyraźnie substancją duszy. Duszą nieśmiertelną nie jest ani *rūach*, ani *nefes*, a mimo to człowiek żyje po śmierci, skoro idzie do Szeolu²⁸.

Dlatego też, z wyraźną przykrością, stwierdzamy błąd Lubomirskiego, który zda się bezpiecznie brnąć przez pułapki tekstu i konsekwentnie we wcześniejszych wersach wprowadzając słowa: „dech”, „tchem”, „duch” — nagle, w samym końcu wywodów wprowadza „dusze”, przypisując je w dodatku zwierzętom. To w odniesieniu do pracy poety je-

²⁸ *Ibidem*, s. 506—507.

den — najcięższego kalibru — zarzut. Szczęśliwie jednak się składa, że w innych partiach przekładu spotykamy się z prawidłową terminologią w tym względzie (np. w. 879—880: „I proch się do swej ziemi nie obróci, / A duch do Boga, co go dał, nie wróci” — *Eccl.* 12, 7), co może pozwala uznać poprzedni przypadek za lekkomyślny *lapsus*?

Wreszcie — nie można nie odnotować zauważonego przez Pollaka niefortunnego, jednego jedyne go wtrętu mitologicznego w przekładzie Lubomirskiego (który zdecydowanie nie przejawiał żadnej poza tym tendencji do tzw. antykizowania *Biblii*, co np. stwierdza się w wypadku parafrazy psalmów dokonanej przez Kochanowskiego) — *Eccl.* 7, 18:

Abyć przed czasem naskwapne zegarki,

Złe prędko życia nie skróciły Parki.

(Lubomirski, w. 525—526)

Pora przejść do zasygnalizowania dalszych wyników obserwacji. Do-
mniemywaliśmy uprzednio, że Lubomirski starając się o ortodoksyjną,
katolicką czystość swego przekładu i umieszczając w polu swego widze-
nia inne polskie tłumaczenia, mógł mieć przede wszystkim na względzie
prace Leopoldy i Jakuba Wujka. Obaj dotychczasowi badacze, tj. Pollak
i Hernas, oświadczają, że istotnie, poeta „szedł trop w trop” za tekstem
Wujka. Nasze porównawcze analizy wykazują rzeczywiście zbieżność
propozycji Lubomirskiego z wersjami — właśnie: wersjami, a nie wer-
sją — katolickimi. Gdyby skrupulatnie odmierzyć stopień uwagi, jaką
poeta obdarza teksty Wujka i Leopoldy (który tak samo jak Lubomirski
podążał przede wszystkim za tekstem św. Hieronima), to okazałoby się,
że wpływ tego ostatniego tłumacza jest niebagatelny; jeden przykład
tożsamości spolszczenia, może zresztą wynikającej tylko przypadkowo
ze wspólnego źródła — *Wulgaty*, został już wcześniej podany („*pergit
spiritus*” — „duch krąży”); inne można mnożyć, zestawiając obok sie-
bie odpowiednie sformułowania obu przekładów, lecz nie przeeceniając
przy tym idei wyłącznie, jak chciałby Pollak, przekładu wewnątrzjęzyko-
wego, tj. prostego „przewierszowania” *Ecclesiastes*a Wujka przez Lubo-
mirskiego.

Wreszcie dalsze problemy wiążące się z odautorską deklaracją „kon-
tentowania się nagimi słowami” w procesie polskiego wykładu Salomo-
nowej mowy. Trudno zawierzyć naiwnie temu oświadczeniu, gdy się ma
świadomość, iż Lubomirski odbierał tekst *Koheleta* w aspekcie wypo-
wiedzi poetyckiej (o czym już wcześniej nadmienialiśmy), oraz gdy się
odczuwa przy lekturze przekładu jego przejmujące, dyskretne piękno.

Piękno to wynika z konsekwentnie zbudowanej struktury perswazyj-
nej, z niezwyklej dyscypliny retorycznej. Wprowadzone nie dla samej
tylko ozdobności („upstrzenia”, jak to określa Lubomirski) figury ret-
ryczne (bardzo wyszukane pojawiają się rzadko, np. *versus rapportati*:
„Ani się śmierci mądry, ani głupi / Rozumem ani prostotą wykupi”,
w. 177—178), użyte są zdumiewająco funkcjonalnie. Zwraca uwagę wiel-

ka ilość powtórzeń synonimicznych i pleonazmów, które akcentują, udo-bitniają pewne stałe, lansowane przekonania (np. o marności i nędzy wszystkiego) bądź wypełniają (ale nie za pomocą zbędnych i niebezpiecznych amplifikacji) miejsca domagające się w miarach wierszowych uzupełnienia. Np.:

Cóż nad głupiego więcej ma uczony
I co ubogi, nędzny, opuszczony?
(Lubomirski, w. 449—450)

et quid pauper [Wulgata, 6, 8]
a co ubogi? [Wujek, 6, 8]

Lepszy jest zapach dobrego imienia
Niż drogie maści, niż wonne kadzenia
Lepszy dzień śmierci i ten, który wdaje
W grób ludzi [...].
(Lubomirski, w. 473—476)

Melius est nomen bonum quam unguenta pretiosa, et dies mortis [...]. [Wulgata, 7, 2]

Ale umarli, którzy zeszli z świata
(Lubomirski, w. 677)

mortui [Wulgata, 9 5]

Lepszy pies żywy najpodlejszej sierci
Aniż lew zdechły i martwy po śmierci;
(Lubomirski, w. 673—674)

melior est canis vivus leone mortuo [Wulgata, 9, 4]

— wszyscy staropolscy tłumacze: „lepszy jest pies żywy, a niżli lew zdechły. Ostatni przykład kieruje nasze zainteresowanie w dwie strony — po pierwsze: paralelizmu, a po drugie: zwrotów przysłowiowych i sentencjonalnych, szczególnie znamienych dla poetyki wypowiedzi Eklezjasty.

Tzw. paralelizm członów (synonimiczny, antytetyczny, syntetyczny), typowy dla *Biblii*, Lubomirski zachowywał pieczołowicie w swym przekładzie. Jest to widoczne od razu, niejako gołym okiem, narzuca się jako pierwsza obserwacja czytającego. Stąd nie ma potrzeby dłużej rozwodzić się nad tą kwestią, zauważając tylko dodatkowo, że ogromnym w tym względzie ułatwieniem dla tłumacza była po prostu przyjęta przez niego forma wierszowa: parzyście rymowane 11-zgłoskowie.

Wreszcie sprawa sentencjonalnych zwrotów: Otóż rozpoczynające tekst „*verba Ecclesiastae*” — ‘słowa Eklezjasty’ (hebrajskie „*dib^eerê*”) można rozumieć także w sensie: ‘mowa’, ‘powiedzenie’, ‘*dictum*’. Lubomirski uznając (zresztą niesłusznie) Salomona za autora tłumaczonej przez siebie księgi, musiał świadomie połączyć tekst Eklezjasty z innym, już rzeczywiście (choć nie całkowicie) Salomonowym, i to prowerbialnym — z *Księgą Przysłów* właśnie.

Z przekładu Lubomirskiego można by złożyć sporą antologię aforyz-

mów, które (w wiązanej mowie łatwe do zapamiętania) w tekście służyły celnej perswazji i używane były najczęściej w funkcji adhortatywnej; szczególne ich nagromadzenie występuje zwłaszcza w początkowych partiach rozdziału 5. Np.:

Miej baczny język ani z lekkiej głowy
Nie spiesz słów prędkich z Bogiem do rozmowy, [w. 361—362]

Myśl zbyt ciekawa marny sen przywodzi,
Rozprawny język głupie sprawy rodzi. [w. 365—366]

Kędy słów wiele i gdzie zbyt mowa,
Pełna marność musi być tam głowa. [w. 377—378]

większy ma wielkiego
Pod sobą, ci zaś znają najwyższego, [w. 383—384]

Łakomy z grosza nigdy nie utyje
I kto zbiór kocha — ten go nie zażyje, [w. 387—388]

W ciszy się pasie słuch słowy mądrymi [w. 735]

Ostatni z zacytowanych przykładów podpowiada kolejną uwagę wynikającą z obserwacji stosowanych przez Lubomirskiego figur: chodzi mianowicie o ulubione przezeń i przydatne chwytów przynależne do sfery paronomazji:

Marność marność wszystko jest na świecie,
Marność marą [...] [w. 31—32]

Rodzaj przemija i rodzaj się roi, [w. 37]

Spośród innych, często stosowanych środków wskazać należy hiperbat (np.: „Że nie zażyje ni się cieszy temi — / Co mu dał — dary”, w. 428—429), dobitną dylogię („Bo to człowieka samo człkiem czyni”, w. 903) i z umiarem stosowane (żeby nie zmałyły toku myślowego) inwersje.

W rezultacie wszystkich tych zabiegów (wzmacniających równocześnie stopień doskonałości przekładu) otrzymujemy znakomite, poetyckie i wierne (w sensie zgodności z literą i duchem *Pisma*) tłumaczenie *Ecclesiastes*a.

Zasługujący na najwyższe uznanie tekst Lubomirskiego, niemal zapomniany, a w każdym razie niedostatecznie zauważony, doczekał się wszakże w czasach saskich (1761) swoistego hołdu: został skandalicznie splagiowany przez ks. Patrycego Mnińskiego — paulina, i wydany pod jego nazwiskiem (w 1860 r.) przez nieświadomego rzeczy Edwarda Mariana Gallego. To osobny i smutny rozdział sprawy (dotąd badaczom nieznanej)²⁹.

²⁹ *Ecclesiastes Salomona, wierszem polskim przetłumaczony przez księdza Patrycego Mnińskiego, Zakonu Ś-go Pawła, w r. 1761*. Wydał z rękopisu, i wstępem o stanie literatury polskiej za Augustów Sasów powiększył E. M. Galli. Żytomierz 1860. *Nowy Korbut* (t. 5, s. 332—333) wymienia Mnińskiego jako autora odrębnego przekładu *Ecclesiastes*a, tymczasem jest on plagiatorem Lubomirskiego — artykuł na ten temat oddałam do druku w t. 8 „Studiów Polonistycznych”.